Martin Heidegger

La Cosa

Todas las distancias, en el tiempo y en el espacio, se encogen.
A aquellos lugares para llegar a los cuales el hombre se pasaba semanas o meses viajando se llega ahora en avión en una noche. Aquello de lo que el hombre antes no se enteraba más que pasados unos años, o no se enteraba nunca, lo sabe ahora por la radio, todas las horas, en una abrir y cerrar de ojos. El germinar y el crecimiento de las plantas, algo que permanecía oculto a lo largo de las estaciones, lo muestra ahora el cine a todo el mundo en un minuto. Los lugares lejanos de las más antiguas culturas, los muestra el cine como si estuvieran presentes ahora mismo en medio del tráfico urbano de nuestros días. El cine, además, da testimonio de lo que muestra haciéndonos ver al mismo tiempo los aparatos que lo captan y el hombre que se sirve de ellos en este trabajo. La cima de esta supresión de toda posibilidad de lejanía la alcanza la televisión, que pronto recorrerá y dominará el ensamblaje entero y el trasiego de las comunicaciones.
El ser humano recorre los más largos trechos en el más breve tiempo. Deja atrás las más largas distancias y, de este modo, pone ante sí, a una distancia mínima, la totalidad de las cosas.
Ahora bien, esta apresurada supresión de las distancias no trae ninguna cercanía; porque la cercanía no consiste en la pequeñez de la distancia. Lo que, desde el punto de vista del trecho que nos separa de ello, se encuentra a una distancia mínima de nosotros -por la imagen que nos proporciona el cine, por el sonido que nos transmite la radio- puede estar lejos de nosotros. Lo que, desde el punto de vista del trecho que nos separa de ello, está a una distancia inabarcable puede estar muy cerca de nosotros. Una distancia pequeña no es ya cercanía.
¿Qué es la cercanía cuando, pese a la reducción de los más largos trechos a las más cortas distancias, sigue estando ausente? ¿Qué es la cercanía si la infatigable supresión de las distancias la ha llegado incluso a descartar? ¿Qué es la cercanía cuando, con su ausencia, permanece también ausente la lejanía?

¿Qué pasa que, suprimiendo las grandes distancias, todo está igualmente cerca e igualmente lejos? ¿En qué consiste esta uniformidad en la que nada está ni cerca ni lejos, como si no hubiera distancia?

Todo es arrastrado a la uniformidad de lo que carece de distancia. ¿Cómo? ¿Este juntarse en lo indistante no es aún más terrible que una explosión que lo hiciera añicos todo?

El hombre tiene la mirada fija en lo que podría ocurrir si hiciera explosión la bomba atómica. El hombre no ve lo que hace tiempo está ahí, y que además ha ocurrido como algo que, como última deyección, ha arrojado fuera de sí a la bomba atómica y a la explosión de ésta, para no hablar de la bomba de hidrógeno, cuyo encendido inicial, pensado en su posibilidad extrema, bastaría para extinguir toda vida en la tierra. ¿Qué es lo que esperan este miedo y esta

confusión si lo terrible ha ocurrido ya?

Lo terrible (Entsetzende) es aquello que saca a todo lo que es de su esencia primitiva. ¿Qué es esto terrible? Se muestra y se oculta en el modo como todo es presente, a saber, en el hecho de que, a pesar de haber superado todas las distancias, la cercanía de aquello que es sigue estando ausente.

¿Qué pasa con la cercanía? ¿Cómo podemos experienciar su esencia? A la cercanía, parece, no se la puede encontrar de un modo inmediato. Esto se logra más bien cuando vamos tras de aquello que está en la cercanía. Para nosotros en la cercanía está aquello que acostumbramos llamar cosas. Pero ¿qué es una cosa? Hasta ahora el hombre, de igual modo como no ha considerado lo que es la cercanía, tampoco ha considerado lo que es la cosa como cosa. Una cosa es la jarra. ¿Qué es la jarra? Decimos: un recipiente; algo que acoge en sí algo distinto de él. En la jarra lo que acoge son el fondo y las paredes. Esto que acoge se puede a su vez coger por el asa. Como recipiente, la jarra es algo que está en sí. El estar en sí caracteriza a la jarra como algo autónomo. Como posición autónoma (Sebststand) de algo autónomo, la jarra se distingue de un objeto (Gegenstand). Algo autónomo puede convertirse en objeto si lo ponemos ante nosotros, ya sea en la percepción sensible inmediata, ya sea en el recuerdo que lo hace presente. Sin embargo, la cosidad de la cosa no descansa ni en el hecho de que sea un objeto representado (ante-puesto), ni en el hecho de que se puede determinar desde la objetualidad del objeto.

La jarra sigue siendo un recipiente tanto si lo representamos (ante-ponemos) como si no. Como recipiente, la jarra está en sí misma. Pero ¿qué significa que lo que acoge está en sí mismo? ¿El estar en sí del recipiente determina ya la jarra como cosa? Sin embargo, la jarra está como recipiente sólo en la medida en que ha sido llevada a un estar. Pero esto sucedió y sucede, por medio de un emplazamiento (Stellen), es decir, por medio del producir (del emplazar desde). El alfarero fabrica la jarra de tierra a partir de la tierra escogida y preparada ex profeso para ello. De ella está hecha la jarra. En virtud de aquello de lo que está hecha, la jarra puede estar de pie sobre la tierra, ya sea de un modo inmediato, ya sea de un modo mediato, por medio de una mesa o un banco. Lo que está ahí por obra de este producir es el estar-en-sí. Si tomamos la jarra como recipiente producido, entonces, parece, la tomamos como una cosa y en modo alguno como mero objeto.

¿O es que incluso en este caso seguimos tomando la jarra como un objeto? Sin ninguna duda. Es cierto que ahora ya no es sólo un objeto del mero representar, pero sí es un objeto que un producir nos trae a nosotros, nos emplaza desde, delante y frente a nosotros. El estar-en-sí parece caracterizar la jarra como cosa. Pero en realidad estamos pensando el estar-en-sí a partir del producir. El estar-en-sí es aquello a lo que apunta el producir. Pero incluso de este modo el estar-en-sí sigue siendo pensado a partir de la objetualidad, a pesar de que el estar-enfrente de lo producido ya no se fundamente en el mero representar. Pero desde la objetualidad del objeto y desde la posición autónoma no hay ningún camino que lleve a la cosidad de la cosa.

¿Qué es lo cósico de la cosa? ¿Qué es la cosa en sí ? Sólo llegaremos a la cosa en sí si antes nuestro pensamiento ha llegado a la cosa como cosa.

La jarra es una cosa en cuanto recipiente. Es cierto que esto que acoge necesita de una producción. Pero la condición de ser producida por el alfarero no constituye en modo alguno lo propio de la jarra en cuanto jarra. La jarra no es un recipiente porque fue producida sino que tuvo que ser producida porque es este recipiente.

La producción, ciertamente, hace entrar la jarra en aquello que le pertenece como propio. Ahora bien, esto que es propio de la esencia de la jarra no es nunca fabricado por la producción. Separada de su fabricación, la jarra, que está para sí misma, tiene que acogerse coligada allí. En el proceso de la producción, la jarra, ciertamente, tiene primero que mostrar su aspecto al que la produce. Pero esto que se muestra-a-sí, el aspecto (el eädow, la <THORN>d¡a), caracteriza a la jarra sólo desde el punto de vista de que el recipiente está frente al que lo produce como lo que tiene que ser producido.

Sin embargo, lo que es este recipiente que tiene este aspecto como esta jarra,

lo que es la jarra como esta cosa-jarra no se puede experienciar nunca, ni mucho menos pensar de un modo adecuado, desde el punto de vista del aspecto, la <THORN>d¡a. De ahí que Platón, que ha visto la presencia de lo presente a partir del aspecto, haya pensado tan poco la esencia de la cosa como Aristóteles y todos los pensadores que han venido después. Más bien lo que ha hecho Platón, y de un modo decisivo para la posteridad, ha sido experienciar todo lo presente como objeto del producir. En lugar de objeto (Gegenstand), diremos de un modo más preciso pro-veniente (Her-stand). En la plena esencia del pro-venir prevalece un doble pro-venir; por una parte, el pro-venir en el sentido del tener su origen..., ya sea un traerse a sí delante, ya sea un ser producido; por otra, el pro-venir en el sentido del entrar-a-estar de lo producido en el estado de desocultamiento de lo ya presente.

Sin embargo, toda representación de lo presente en el sentido de lo pro-veniente y de lo obstante, no alcanza nunca a la cosa en cuanto cosa. La cosidad de la jarra descansa en el hecho de que ella es como recipiente. Nos daremos cuenta de lo que es lo que acoge del recipiente si llenamos la jarra. Está claro que las paredes y el fondo de la jarra son los que se hacen cargo de acoger. ¡Pero despacio! Cuando llenamos de vino la jarra, ¿vertemos el vino en las paredes y en el fondo? Todo lo más, lo que hacemos es verter el vino entre las paredes y sobre el fondo. Paredes y fondo son evidentemente lo impermeable de la jarra. Ahora bien, lo impermeable no es todavía lo que acoge. Cuando llenamos del todo la jarra, el líquido, fluye en la jarra vacía. El vacío es lo que acoge del recipiente. El vacío, esta nada de la jarra, es lo que la jarra es como recipiente que acoge.

Ahora bien, la jarra consta de paredes y fondo. Aquello de lo que consta es lo que hace que la jarra esté en pie. ¿Qué sería de una jarra que no estuviera en pie? Cuando menos sería una jarra mal hecha; seguiría siendo una jarra, pero una jarra que, si bien acogería, como jarra que se tumba continuamente dejaría salir aquello que ha acogido. Pero dejar salir lo acogido es algo que sólo puede hacerlo un recipiente.

La pared y el fondo de los que consta la jarra y gracias a los cuales la jarra se mantiene en pie no son propiamente lo que acoge. Pero si esto último descansa en el vacío de la jarra, entonces el alfarero, que con el torno da forma a la pared y al fondo, lo que hace no es propiamente la jarra. Lo único que hace es moldear la arcilla. No... moldea el vacío. Para él, hacia él y a partir de él moldea la arcilla dándole una forma. El alfarero lo primero que hace, y lo que está haciendo siempre, es aprehender lo inasible del vacío y producirlo en la figura del recipiente como lo que acoge. El vacío de la jarra determina cada uno de los gestos de la actividad de producirla. La cosidad del recipiente no descansa en modo alguno en la materia de la que está hecho, sino en el vacío que acoge.

Pero ¿está realmente vacía la jarra?

La ciencia física nos asegura que la jarra está llena de aire y de todo lo que constituye la mezcla aire. Nos hemos dejado engañar por un modo semipoético de observar las cosas al referirnos al vacío de la jarra para determinar aquello que en ella acoge.

Sin embargo, así que nos ponemos a investigar la jarra real de un modo científico en vistas a su realidad, se pone de manifiesto un estado de cosas distinto. Cuando vertemos vino en la jarra, lo único que ocurre es que sacamos el aire que llena la jarra y lo sustituimos por un líquido. Llenar la jarra, desde un punto de vista científico, significa cambiar un contenido por otro.

Estos datos de la Física son correctos. Por medio de ellos la ciencia representa algo real, y éste es el modo por el cual ella se rige de una manera objetiva.

Pero ¿es la jarra esto real? No. La ciencia nunca encuentra nada que no sea aquello que el modo de representar de ella ha dejado entrar, haciendo de esto un posible objeto de ella.

Se dice que el saber de la ciencia es vinculante. Ciertamente. Pero ¿en qué consiste su carácter vinculante`? Para el caso que nos ocupa, en la forzosidad de abandonar la jarra llena de vino y de poner en su lugar una concavidad en la que se expande un líquido. La ciencia anula la cosa-jarra en la medida en que no

admite las cosas como lo real decisivo.
En su zona, la de los objetos, el saber vinculante de la ciencia ha aniquilado ya las cosas como cosas mucho antes de que hiciera explosión la bomba atómica. La explosión de ésta no es más que la más burda de entre las burdas confirmaciones de que la cosa ha sido aniquilada, algo que ha sucedido ya hace mucho tiempo: la confirmación del hecho de que la cosa, en cuanto cosa, es algo nulo. La cosidad de la cosa permanece oculta, olvidada. La esencia de la cosa no accede nunca a la patencia, es decir, al lenguaje. Esto es lo que queremos decir cuando hablamos de la aniquilación de la cosa como cosa. Esta aniquilación es tan inquietante porque lleva consigo una doble ceguera: por un lado, la opinión de que la ciencia, de un modo previo a toda otra experiencia, acierta con lo real en su realidad; por otro, la ilusión de que sin perjuicio de la indagación científica de lo real, las cosas pudieran seguir siendo cosas, lo que supondría que ellas eran ya siempre cosas que esencian. Pero si las cosas se hubieran mostrado ya siempre como cosas en su cosidad, entonces la cosidad de la cosa se hubiera revelado. Ésta hubiera interpelado al pensar. Pero en realidad, la cosa, como cosa, sigue estando descartada, sigue siendo algo nulo y, en este sentido, está aniquilada. Esto ocurrió y ocurre de un modo tan esencial, que no es que a las cosas ya no se les permita ser cosas sino que las cosas todavía no han podido aparecer nunca al pensar como cosas.
¿En qué se basa el no aparecer de la cosa como cosa? ¿Ocurre simplemente que el hombre ha descuidado representar la cosa como cosa? El hombre sólo puede descuidar aquello que ya le ha sido asignado. El hombre sólo puede representar, sea del modo que sea, aquello que con anterioridad se ha despejado (iluminado) desde sí mismo y se ha mostrado al hombre en la luz que comporta tal despejamiento.
Pero entonces, ¿qué es la cosa como cosa, que su esencia aún no ha sido capaz de aparecer?
¿Será que la cosa no se ha acercado aún lo bastante como para que el hombre haya aprendido a prestar atención de un modo suficiente a la cosa como cosa? ¿Qué es la cercanía? Esto ya nos lo hemos preguntado. Para experienciarlo hemos preguntado a la jarra que está en la cercanía.
¿En qué se basa el carácter de jarra de la jarra? Es algo que de repente hemos perdido de vista, y esto ha ocurrido en el momento en que se impuso la apariencia de que la ciencia podía darnos razón sobre la realidad de la verdadera jarra. Representábamos lo operante del continente, lo que acoge, el vacío, como una concavidad llena de aire. Éste es el vacío real, pensado desde el punto de vista físico: pero no es el vacío de la jarra. No dejamos al vacío de la jarra ser su vacío. No prestamos atención a aquello que en el recipiente es lo que acoge. No consideramos de qué modo el acoger mismo esencia. De ahí que, necesariamente, se nos escapara también aquello que la jarra acoge. El vino, para el modo de representar de la ciencia, se convirtió en mero líquido; éste se convirtió en un agregado de materias, algo general y posible en todas partes. Omitimos reflexionar sobre lo que la jarra acoge y sobre el modo como acoge.
¿Cómo acoge el vacío de la jarra? Acoge tomando aquello que se le vierte dentro. Acoge reteniendo lo que ha recibido. El vacío acoge de un modo doble: tomando y reteniendo. De ahí que la palabra «acoger» tenga un doble sentido. Pero el tomar lo que se le vierte dentro y el retener lo vertido se copertenecen. Pero esta unidad está determinada por el verter hacia afuera, que es aquello a lo que la jarra como jarra está destinada. El doble acoger del vacío descansa en el verter hacia afuera. En cuanto tal, el acoger es propiamente como es. El verter hacia afuera de la jarra es escanciar. En el escanciar lo vertido dentro esencia el acoger del recipiente. El acoger necesita del vacío como de aquello que acoge. La esencia del vacío que acoge está coligada en el escanciar (obsequiar). Pero el escanciar es algo más rico que el mero verter hacia afuera. El escanciar, en el que la jarra es jarra, se coliga en el doble acoger, a saber, en el derramar hacia afuera. A la coligación de montañas (Berge) la llamamos «macizo montañoso» (Gebirge). A la coligación del doble acoger en dirección al verter hacia afuera, cuya conjunción, y sólo ella, es lo que constituye la plena esencia del

escanciar (Schenken)(obsequiar), lo llamamos el obsequio (Geschenk). El carácter de jarra de la jarra esencia en el obsequio de lo vertido. También la jarra vacía retiene su esencia a partir del obsequio, aunque la jarra vacía no permite un verter hacia afuera. Pero este no permitir es propio de la jarra y sólo de la jarra. Una guadaña o un martillo, por el contrario, no son capaces de este no permitir este escanciar.
El obsequio de lo vertido de la jarra puede ser una bebida. Se puede beber agua, se puede beber vino.
En el agua del obsequio demora el manantial. En el manantial demora el roquedo: en él, el oscuro sopor de la tierra que recibe las lluvias y el rocío del cielo.
En el agua del manantial demoran las nupcias de cielo y tierra. Demoran en el vino que da el fruto de la cepa, un fruto en el que el elemento nutricio de la tierra y el sol del cielo están confiados el uno al otro. En el obsequio del agua, en el obsequio del vino demoran siempre cielo y tierra. Pero el obsequio de lo vertido es el carácter de jarra de la jarra. En la esencia de la jarra demoran tierra y cielo.
El obsequio de lo vertido es la bebida de los mortales. Calma su sed. Solaza su ocio. Anima sus reuniones. Pero el obsequio de la jarra se obsequia a veces también en vistas a la consagración. Cuando lo derramado-y-vaciado es para la consagración, entonces no calma ninguna sed. Calma la solemnidad de la fiesta elevándola a lo alto. En este caso. lo vertido no se escancia en una taberna, y este obsequio no es una bebida para los mortales. Lo vertido es la bebida dispensada a los dioses inmortales. El obsequio de lo vertido como bebida es el auténtico obsequio. En el escanciar de la bebida consagrada esencia la jarra que vierte como el obsequio que escancia. La bebida consagrada es lo que la palabra «vertido» propiamente designa: dádiva y sacrificio. «Vertido», «verter» se dice en griego x¡ein, en indogermánico ghu. Significa ofrecer (sacrificar). Verter, cuando se lleva a cabo de un modo esencial, cuando se piensa de un modo cabal y se dice de un modo auténtico es: dispensar, ofrecer. sacrificar y por esto escanciar. De ahí que el verter, desde el momento en que su esencia decae, puede convertirse en un mero llenar y vaciar, hasta que al fin se degrada en el dar de beber de todos los días. Verter no es simplemente hacer correr un líquido hacia adentro y hacia afuera.
En el obsequio de lo vertido, que es una bebida, demoran a su modo los mortales. En el obsequio de lo vertido, que es una libación, demoran a su modo los divinos, que reciben de nuevo el obsequio del escanciar como el obsequio de la dádiva. En el obsequio de lo derramado-y-vaciado demoran, cada uno de ellos de un modo distinto, los mortales y los divinos. En el obsequio de lo vertido demoran tierra y cielo. En el obsequio de lo vertido demoran al mismo tiempo tierra y cielo, los divinos y los mortales Los cuatro, unidos desde sí mismos, se pertenecen unos a otros. Anticipándose a todo lo presente, están replegados en una única Cuaternidad.
En el obsequio de lo vertido demora la simplicidad de los Cuatro.
El obsequio de lo vertido es obsequio en la medida en que hace permanecer tierra y cielo, los divinos y los mortales. Pero ahora permanecer ya no es un mero persistir de algo que está ahí. El permanecer acaece de un modo propio. Lleva a los cuatro a lo claro de lo que les es propio. Desde la simplicidad de aquél están confiados el uno al otro. Unidos en esta mutua pertenencia están desocupados. El obsequio de lo vertido hace permanecer la simplicidad de la Cuaternidad de los Cuatro. Pero en el obsequio esencia la jarra como jarra. El obsequio coliga lo que pertenece al escanciar: el doble acoger, lo que acoge, el vacío y el verter el líquido como dádiva. Lo coligado en el obsequio se une a sí mismo en el hecho de que, haciéndola acaecer de un modo propio, hace permanecer la Cuaternidad. Este coligar simple y múltiple es lo esenciante de la jarra.
Nuestra lengua llama a lo que es coligación (reunión) con una vieja palabra: thing. La esencia de la jarra es la pura coligación escanciante de la Cuaternidad simple en un morar. La jarra esencia como cosa. La jarra es la jarra como una cosa. Pero ¿de qué modo esencia la cosa? La cosa hace cosa. El hacer cosa coliga. Haciendo acaecer la Cuaternidad, coliga el morar de ésta en algo que está morando siempre: en esta cosa, en aquella cosa.

A la esencia de la jarra, experienciada y pensada de esta manera, le damos el nombre de cosa. Pensamos ahora este nombre desde la esencia pensada de la cosa, desde el hacer cosa, como el hacer permanecer que coliga y hace acaecer la Cuaternidad. Pero al hablar de esto recordamos a la vez la palabra thing del antiguo alto alemán. Esta indicación histórico-filológica induce fácilmente a malentender el modo como estamos pensando ahora la esencia de la cosa. Podría dar la impresión de que la esencia de la cosa que hemos pensado ahora la hubiéramos, por así decirlo, segregado, de un modo casual, del significado de la palabra thing del antiguo alto alemán. Surge la sospecha de que la experiencia de la esencia de la cosa, que es lo que hemos estado intentando ahora, estuviera basada en la arbitrariedad de un juego etimológico. Se consolida la opinión, y se hace ya común, de que, en lugar de estar considerando las relaciones esenciales, lo que estamos haciendo es simplemente usar el diccionario.

Pero lo que está ocurriendo es exactamente lo contrario de esto. No hay que olvidar que la antigua palabra alemana thing significa la reunión (coligación), y concretamente la reunión para tratar de una cuestión que está en liza, un litigio. De ahí que las antiguas palabras alemanas thing y dinc pasen a significar asunto; nombren todo aquello que les concierne a los hombres de un modo u otro, que va con ellos, lo que, consecuentemente, está en cuestión. A lo que está en cuestión lo llaman los romanos res; eärva (qhtñw, q(r)ta, q°ma) significa en griego hablar de algo, tratar sobre algo; res publica no significa estado sino aquello que, en un pueblo, de un modo manifiesto, concierne a todo el mundo, que le «preocupa» y que por esto se discute públicamente.

Sólo por el hecho de que res significa lo que concierne, puede entrar en sintagmas como res adversae, res secundae; aquéllas son las que conciernen al hombre de un modo adverso; éstas, las que le acompañan de un modo favorable. Es cierto que los diccionarios traducen, correctamente, res adversae por desgracia y res secundae por suerte; pero sobre aquello que las palabras dicen, como lo dicho pensado, los diccionarios dicen poco. En realidad, aquí, y en los otros casos, no es que nuestro pensamiento viva de la etimología, sino que la etimología queda remitida a considerar primero las relaciones esenciales de aquello que las palabras, como elementos que forman sintagmas, nombran de un modo no desplegado.

La palabra romana res nombra aquello que concierne al hombre, aquello sobre lo que se discute, el caso. Para designar esto, los romanos utilizan también la palabra causa. Esto en modo alguno significa, propiamente y en primer lugar, «causa»; causa significa el caso, y de ahí también algo que es el caso, que ocurre y que se cumple. Sólo porque causa, que es casi sinónimo de res, significa el caso, puede en lo sucesivo la palabra causa llegar a tener el significado de causa, en el sentido de la causalidad que produce un efecto. La antigua palabra thing y dinc, en su significado de reunión (coligación), es decir, de negociación para tratar un asunto, es apta como ninguna otra para traducir adecuadamente la palabra romana res, aquello que concierne. Pero de aquella palabra de la lengua romana que en el seno de esta lengua corresponde a la palabra res, de la palabra causa en el sentido de caso y asunto, viene la palabra románica la cosa y la palabra francesa la chose; nosotros decimos das Ding. En inglés thing ha conservado aún la fuerza semántica plena de la palabra romana res: he knows his things, entiende de sus cosas, de aquello que le concierne; he knows how to handle things, sabe cómo tiene que tratar con sus cosas, es decir, con aquello de lo que se trata en cada caso; that's a great thing: es una gran cosa (bella, grandiosa, espléndida), es decir, algo que viene de sí mismo, que concierne al ser humano.

Sólo que lo decisivo no es ahora en modo alguno la historia del significado de las palabras res, Ding, causa, cosa, chose y thing que hemos mencionado aquí brevemente, lo decisivo es algo completamente distinto y que hasta ahora no ha sido considerado en absoluto. La palabra romana res nombra lo que concierne al hombre de un modo u otro. Lo concerniente es lo real de la res. La realitas de la res la experiencian los romanos como el concernimiento. Pero, los romanos nunca pensaron de un modo adecuado, en su esencia, esto que ellos experimentaron. Más bien se representa a la realitas romana de la res, a partir

de la filosofía griega tardía, en el sentido del griego ön. ön, en latín ens, significa lo presente en el sentido de lo pro-veniente. La res se convierte en ens, en lo presente, en el sentido de lo pro-ducido y representado. La peculiar realitas de la res experienciada de un modo original por los romanos, el concernimiento, queda sepultado como esencia de lo presente. Contrariamente a esto, en el tiempo que vendrá después, especialmente en la Edad Media, el nombre res sirve para designar todo ens qua ens, es decir, todo aquello que está presente de un modo u otro, aunque sólo pro-venga y esté presente en forma de ens rationis. Lo mismo que ocurre con la palabra res ocurre con el nombre correspondiente dinc; pues dinc significa todo aquello que es de alguna manera. De este modo el Maestro Eckhart utiliza la palabra dinc tanto para Dios como para el alma. Dios es para él «la cosa más alta y suprema». El alma es «una cosa grande». Con ello este maestro del pensar no quiere decir en absoluto que Dios y el alma sean igual que un bloque de piedra: un objeto material; dinc es aquí el nombre cauto, prudente y contenido para algo que es, en general. De este modo, siguiendo unas palabras de Dionisio Areopagita, dice el Maestro Eckhart: diu mine ist der natur, daz sie den menschen wandelt in die dinc, die er minnet (el amor es de tal naturaleza, que transforma al hombre en aquella cosa que éste ama).

Como la palabra dinc, en el uso lingüístico de la Metafísica occidental, nombra aquello que en general y de algún modo es algo, por esto el significado del nombre «cosa» cambia según sea una u otra la exégesis de aquello que es, es decir, del ente. Kant habla de las cosas del mismo modo que el Maestro Eckhart, y con este nombre se refiere a algo que es. Pero en Kant lo que es pasa a ser objeto del representar que ocurre en la autoconciencia del yo humano. La cosa en sí significa para Kant el objeto en sí. El carácter de «en sí» significa para Kant que el objeto en sí es objeto sin relación al representar humano, es decir, sin el «ob» («enfrente») por medio del cual, antes que nada, está para este representar. En sentido estrictamente kantiano, «cosa en sí» significa un objeto que para nosotros no es objeto alguno, porque tiene que estar sin un posible «ob» («enfrente»): para el representar humano que se enfrenta a él.

Pero ni el significado general, desgastado desde hace tiempo, del nombre «cosa», usado en Filosofía, ni el significado de la palabra «thing» nos ayudan lo más mínimo en el trance difícil de experienciar el provenir esencial de aquello que decimos que es la esencia de la jarra, ni a pensarlo de un modo suficiente. Pero lo que sí es cierto es que un momento semántico proveniente del uso lingüístico antiguo de la palabra thing -a saber, «reunir» (coligar)- interpela en dirección a la esencia de la jarra tal como la habíamos pensado antes.

La jarra no es una cosa ni en el sentido romano de res, ni en el sentido del ens tal como se lo representa la Edad Media, ni en el sentido del objeto tal como se lo representa la Edad Moderna. La jarra es una cosa en la medida en que hace cosa. A partir del hacer cosa de la cosa, y sólo a partir de esto, acaece de un modo propio y se determina la presencia de lo presente del tipo que es la jarra.

Hoy todo lo presente está igualmente cerca e igualmente lejos. Lo in-distante es lo que predomina. Ninguna reducción o supresión de lejanía trae, sin embargo, cercanía alguna. ¿Qué es la cercanía? Para encontrar la esencia de la cercanía consideramos lo que es la jarra en la cercanía. Buscábamos la esencia de la cercanía y encontramos la esencia de la jarra como cosa. Pero en este encuentro descubrimos también la esencia de la cercanía. La cosa hace cosa. Haciendo cosa hace permanecer tierra y cielo, los divinos y los mortales; haciendo permanecer, la cosa acerca unos a otros a los Cuatro en sus lejanías. Este traer cerca es el acercar. Acercar es la esencia de la cercanía. La cercanía acerca lo lejano, y lo acerca en cuanto lejano. La cercanía conserva (en su verdad) a la lejanía. Guardando a la lejanía en su verdad, la cercanía esencia en su acercar. Acercando de este modo, la cercanía se oculta a sí misma y permanece según su modo en la máxima cercanía.

La cosa no está «en» la cercanía, como si ésta fuera un continente. La cercanía prevalece en el acercarse como el hacer cosa de la cosa.

Haciendo cosa, la cosa hace permanecer a los Cuatro unidos -tierra y cielo, los

divinos y los mortales- en la simplicidad de su Cuaternidad. una Cuaternidad que está unida desde sí misma.
La tierra es la entrañante (la que porta) que construye, la que fructifica alimentando, abrigando aguas y roquedos, vegetales y animales.
Cuando decimos tierra, estamos pensando ya en los otros Tres desde la simplicidad de los Cuatro.
El cielo es la marcha del sol, el curso de la luna, el fulgor de los astros, las estaciones del año, la luz y el crepúsculo del día, la oscuridad y la claridad de la noche, la bondad v la inclemencia del tiempo, el paso de las nubes y la profundidad azul del éter.
Cuando decimos cielo, estamos pensando ya en los otros Tres desde la simplicidad de los Cuatro.
Los divinos son los mensajeros de la deidad, los que dan señales de ella. Es del prevalecer oculto de esta deidad de donde aparece el dios en su esencia, que lo sustrae a toda comparación con lo que es presente.
Cuando nombramos a los divinos, estamos pensando ya en los otros Tres desde la simplicidad de los Cuatro.
Los mortales son los hombres. Se llaman los mortales porque pueden morir. Morir quiere decir: ser capaz de la muerte en cuanto muerte. Sólo el hombre muere. El animal termina. No tiene a la muerte como muerte ni delante ni detrás de él. La muerte es el cofre de la nada, es decir, de aquello que desde ningún punto de vista es algo que simplemente es, pero que, a pesar de todo, esencia, incluso como el misterio del ser mismo. La muerte. como cofre de la nada, alberga en sí lo esenciante del ser. La muerte, como cofre de la nada, es el albergue del ser.
A los mortales los llamamos ahora los mortales, no porque su vida terrena termine sino porque son capaces de la muerte como muerte. Los mortales son los que son como los mortales, esenciando en el albergue del ser. Ellos son la relación esenciante con el ser como ser.
La Metafísica, en cambio, representa al hombre como ani-mal, como ser vivo. Aunque la ratio prevalece en toda la animalitas, el ser hombre sigue estando determinado desde la vida y desde el vivenciar. Los seres vivos racionales tienen antes que devenir en mortales.
Cuando decimos: los mortales, estamos pensando ya en los otros Tres desde la simplicidad de los Cuatro.
Tierra y cielo, los divinos y los mortales, formando una unidad desde sí mismos, se pertenecen mutuamente desde la simplicidad de la Cuaternidad unitaria. Cada uno de los Cuatro refleja a su modo la esencia de los restantes. Con ello, cada uno se refleja a sí mismo en lo que es suyo y propio dentro de la simplicidad de los Cuatro. Este reflejar no es la presentación de una imagen copiada. Despejando a cada uno de los Cuatro, este reflejar hace acaecer de un modo propio a la esencia de éstos llevándolos a la unión simple de unos con otros. En este juego, reflejando de este modo apropiante-despejante, cada uno de los Cuatro da juego a cada uno de los restantes. Este reflejar que hace acaecer de un modo propio franquea a cada uno de los Cuatro para lo que les es propio, pero a la vez vincula a los franqueados en la simplicidad de su esencial pertenencia mutua.
Este reflejar que liga en lo libre es el juego que, desde la cohesión desplegante de la unión, confía cada uno de los Cuatro a cada uno de ellos. Ninguno de los Cuatro se empecina en su peculiaridad particular. Por lo contrario, cada uno de los Cuatro, en el seno de su unión, es de-propiado a lo suyo propio. Este depropiante apropiar es el juego de espejos de la Cuaternidad. Desde ella los cuatro están vinculados en la simplicidad que los confía los unos a los otros.
A este juego de espejos de la simplicidad de tierra y cielo, divinos y mortales -un juego que acaece de un modo propio- lo llamamos mundo. El mundo esencia haciendo mundo. Esto quiere decir: el hacer mundo del mundo no es ni explicable por otra cosa que no sea él, ni fundamentable a partir de otra cosa que no sea él. Esta imposibilidad no radica en que nuestro pensamiento de hombres no sea capaz de este explicar ni de este fundamentar. Lo inexplicable e infundamentable del hacer mundo del mundo se basa más bien en el hecho de que algo así como

causas o fundamentos son algo inadecuado al hacer mundo del mundo. Así que el conocimiento humano reclama aquí un explicar, no traspasa los límites de la esencia del mundo sino que cae bajo la esencia del mundo. El querer explicar del ser humano no alcanza en absoluto lo sencillo de la simplicidad del hacer mundo. Los Cuatro, en su unidad, están ya asfixiados en su esencia si nos los representamos sólo como algo real aislado que debe ser fundamentado por los otros y explicado a partir de los otros.

La unidad de la Cuaternidad es la constitución de los Cuatro. Pero esta constitución no se hace en modo alguno abrazando ella los Cuatro y añadiéndose luego a ellos como aquello que abraza. La constitución de los Cuatro tampoco se agota en el hecho de que los Cuatro, una vez están ahí, estén simplemente unos junto a otros.

La constitución de los Cuatro esencia como el juego de espejos -un juego que acaece de un modo propio- de los que, en su simplicidad, están confiados cada uno a cada uno. La constitución de los Cuatro esencia en el hacer mundo del mundo. El juego de espejos del mundo es la danza en corro del acaecer de un modo propio. Por esto la danza en corro no empieza circundando a los otros como un aro. La danza en corro es el anillo que hace anillo al jugar al juego de los espejos. Acaeciendo de un modo propio, despeja a los Cuatro introduciéndolos en el resplandor de su simplicidad. Haciéndolos resplandecer, el anillo apropia a los Cuatro, abiertos en todas partes, al enigma de su esencia. La esencia coligada de este anillante juego de espejos del mundo es «la vuelta». En la vuelta del anillo que juega el juego de espejos, los Cuatro se pliegan a su esencia, unida a la vez que propia de cada uno. Flexibles de este modo, haciendo mundo, ensamblan dócilmente el mundo.

Flexible, maleable, dúctil, dócil, fácil se dicen en nuestra lengua alemana antigua ring y gering. El juego de espejos del mundo que hace mundo, desanilla, como «la vuelta» del anillo, a los Cuatro en su unidad llevándolos a la docilidad que les es propia, a la ductilidad de su esencia. Desde el juego de espejos de «la vuelta» del anillar acaece de un modo propio el hacer cosa de la cosa.

La cosa hace permanecer la Cuaternidad. La cosa hace cosa al mundo. Cada cosa hace permanecer a la Cuaternidad llevándola cada vez a un morar de la simplicidad del mundo.

Cuando dejamos esenciar la cosa en su hacer cosa desde el mundo que hace mundo, estamos pensando la cosa como cosa. Rememorando esto, dejamos que la esencia que hace mundo de la cosa nos concierna. Pensando así, estamos bajo la llamada de la cosa como cosa. Somos -en el sentido estricto de la palabra- los condicionados (los concernidos por la cosa) (Be-Dingten). Hemos dejado atrás la presunción de todo lo incondicionado.

Pensando la cosa como cosa, cuidamos de la esencia de la cosa llevándola a la región desde la cual ésta esencia. Hacer cosa es acercar del mundo. Acercar es la esencia de la cercanía. En la medida en que cuidamos de la cosa como cosa, habitamos la cercanía. El acercar de la cercanía es la dimensión auténtica y única del juego de espejos del mundo.

La ausencia de cercanía en toda supresión de lejanías ha conducido al dominio de lo in-distante. En la ausencia de la cercanía, la cosa, como cosa, en el sentido dicho, queda aniquilada. Pero ¿cuándo y cómo son las cosas como cosas? Nos planteamos la pregunta en medio del dominio de lo in-distante.

¿Cuándo y cómo llegan las cosas como cosas? No llegan por las maquinaciones del hombre. Pero tampoco llegan sin la vigilancia atenta de los mortales. El primer paso hacia esta vigilancia atenta es el paso hacia atrás, saliendo del pensamiento que sólo representa, es decir, explica, y yendo hacia el pensamiento que rememora.

El paso hacia atrás que va de un pensamiento al otro no es, ciertamente, un simple cambio de toma de posición Esto no puede ser nunca así porque todas las tomas de posición, junto con los modos de su cambiar, están presas ya en la zona del pensar que representa. Este paso hacia atrás lo que hace es abandonar la zona de la mera toma de posición. Este paso hacia atrás toma su residencia en un corresponder que, interpelado en el ser mundo de ésta, le responde en el

interior de ésta. En vistas al advenimiento de la cosa como cosa, un simple cambio de toma de posición no es capaz de nada, del mismo modo que todo aquello que ahora se levanta como objeto en lo in-distante nunca se deja cambiar sin más en cosa. Por otra parte, las cosas como cosas jamás llegarán por el hecho de que nosotros nos limitemos a rehuir los objetos y llamemos a la memoria (re-cordemos, interioricemos) viejos objetos de antaño que quizás alguna vez estuvieron en camino de convertirse en cosas e incluso de estar presentes como cosas.

La cosa deviene, acaece de un modo propio, desde la vuelta del juego de espejos del mundo. Sólo cuando -probablemente de un modo repentino- el mundo, como mundo, haga mundo, resplandecerá el anillo del que la vuelta de tierra y cielo, divinos y mortales se desanillará entrando en la docilidad de su simplicidad.

En concordancia con este dar la vuelta (Geringen), el hacer cosa mismo es de poca monta (gering) y cada cosa es algo modesto (ring), que, sin que se note, se pliega a su esencia. Modesta es la cosa: la jarra y el banco, el sendero y el arado. Pero cosa es también, a su manera, el árbol y la laguna, el arroyo v la montaña. Cosas son también, cada una de ellas haciendo cosa a su manera, la corza y el reno, el caballo y el toro. Cosas son, cada una de ellas haciendo cosa a su manera, el espejo y la abrazadera, el libro y el cuadro, la corona y la cruz.

Modestas y de poca monta son, sin embargo, las cosas, incluso en el número, en contraste con el sinnúmero de los objetos indiferentes (que dan lo mismo) que hay en todas partes, si se mide con lo desmesurado de la condición de masa del ser humano como ser vivo.

Sólo los hombres, como mortales, alcanzan habitando el mundo como mundo. Sólo aquello del mundo que es de poca monta llegará alguna vez a ser cosa.

EPILOGO

Carta a un joven estudiante

Freiburg: Br, 18 de junio de 1950

Querido señor Buchner:

Gracias por su carta. Las preguntas son esenciales y la argumentación correcta. Sin embargo queda por considerar si éstas llegan a lo decisivo.

Usted pregunta: ¿de dónde el pensar del ser recibe (para decirlo de un modo abreviado) la indicación?

Aquí no tomará usted al «ser» como un objeto y al pensar como mera actividad de un sujeto. Pensar, esto es lo que está en la base de la conferencia (la cosa), no es un mero representar de algo presente. «Ser» no es en absoluto algo idéntico a la realidad o a lo que acabamos de constatar como real. Ser tampoco es en modo alguno algo contrapuesto al ya-no-ser-más y al no-ser-aún; ambos pertenecen ya ellos mismos a la esencia del ser. Algo sí lo llegó a presentir incluso, a lo largo de un trecho, la Metafísica en su doctrina -por cierto apenas comprendida- de las modalidades, una doctrina según la cual al ser le pertenece la posibilidad tanto como la realidad y la necesidad.

En el pensar del ser no se re-presenta nunca únicamente algo real y no se da como lo verdadero a esto que se ha representado. Pensar el «ser» significa corresponder a la interpelación de su esencia. El corresponder proviene de la interpelación y se libera hacia ella. El corresponder es un retirarse ante la interpelación y, de este modo, un entrar en el lenguaje. Pero a la interpelación del ser pertenece lo tempranamente desvelado (ƒAlhyeia, Lñgow, Fæsiw) así como el velado advenimiento de aquello que se anuncia en la posible torna del estado de olvido del ser (hacia el acaecer de verdad de su esencia). A todo esto a la vez, desde una larga concentración y en un continuo ejercicio del oído, debe prestar atención de un modo especial este corresponder, para oír una interpelación del ser. Pero precisamente es en esto donde puede equivocarse este escuchar. En este pensar, la posibilidad del extravío es máxima. Este pensar no puede nunca acreditarse como lo hace el saber matemático. Pero tampoco es algo arbitrario sino algo atado al sino de la esencia del ser, pero a su vez él

tampoco es nunca vinculante como enunciado, más bien sólo como posible ocasión de andar el camino del corresponder y de andarlo en la plena concentración del estado de atención sobre el ser ya llegado al lenguaje.

La falta de Dios y de lo divino es ausencia. Ahora bien, la ausencia no se identifica con la nada sino que es precisamente la presencia de la que primero hay que apropiarse, en la ocultada plenitud de lo sido y de lo así esenciante, de lo divino en el mundo griego, en las profecías judías, en la predicación de Jesús. Este ya-no es de suyo un aún-no del velado advenimiento de su esencia inagotable. La guarda del ser, porque el ser no es nunca sólo lo que justamente es real, no puede en modo alguno equipararse a la función de un puesto de guardia que en un edificio protege de atracadores a unos tesoros guardados allí. La guarda del ser no mira fijamente hacia algo presente. En esto que está presente, tomado en sí mismo, no se puede encontrar nunca la interpelación del ser. Guarda es atención vigilante al sino que a la vez ha sido y está viniendo, desde un largo y siempre renovado estado de atención que presta atención a la indicación de cómo el ser interpela. En el sino del ser no hay nunca una mera sucesión: ahora estructura de emplazamiento, luego mundo y cosa, sino siempre paso y simultaneidad de lo temprano y de lo tardío. En la Fenomenología del Espíritu de Hegel la ƒAlhyeia esencia, aunque transformada.

El pensar del ser, como corresponder, es una cuestión muy sujeta al error y a la vez muy menesterosa. El pensar es quizás un camino ineludible que no quiere ser ningún camino de salvación y no trae ninguna sabiduría nueva. El camino es todo lo más una senda que atraviesa el campo, que no sólo habla de renuncia sino que ya ha renunciado, ha renunciado a la pretensión de una doctrina vinculante y de un resultado válido en el terreno de la cultura, o de una obra del espíritu.

Todo está en el errabundo paso que retrocede para entrar en la consideración que atiende a la torna del olvido del ser, una torna que se prefigura en el sino del ser. Este paso hacia atrás desde el pensar representante de la Metafísica no rechaza este pensar, pero abre la lejanía para la interpelación de la verdad del ser en la que está y anda este corresponder.

Muchas veces me ocurre, y precisamente con personas cercanas, que la gente oye con atención y con gusto la presentación de la esencia de la jarra, pero que cierran los oídos así que se habla de objetualidad, de pro-veniente y de procedencia del estado de producido, cuando se habla de la estructura de emplazamiento. Pero todo esto pertenece de un modo necesario al pensar de la cosa, un pensar que piensa en el posible advenimiento de mundo y, en esta rememoración, tal vez ayuda, aunque sea en una medida mínima y casi inapreciable, a que este advenimiento llegue a la región abierta de la esencia del hombre.

Entre las experiencias extrañas que estoy haciendo con mi conferencia se encuentra ésta: se pregunta a mi pensar de dónde recibe su indicación, como si esta pregunta fuera necesaria sólo frente a este pensar. En cambio a nadie se le ocurre preguntar: ¿de dónde le viene a Platón la indicación de pensar el ser como <THORN>d¡a?, ¿de dónde le viene a Kant la indicación de pensar el ser como lo trascendental de la objetualidad, como posición (estado de puesto)?

Pero tal vez un día la contestación a esta pregunta se podrá sacar precisamente de aquellos intentos que, como los míos, dan la impresión de una arbitrariedad sin ley.

No le puedo proporcionar a usted -cosa que usted tampoco pide- ninguna tarjeta de identidad con ayuda de la cual lo que he dicho podría ser legitimado cómodamente en todo momento como algo que «concuerda con la realidad».

Aquí todo es camino del corresponder que oye a modo de prueba. El camino está siempre en peligro de convertirse en un camino errado. Andar estos caminos requiere práctica en la marcha. La práctica requiere oficio. Permanezca usted en camino en la auténtica penuria y, sin-salir-del-camino, pero en la errancia, aprenda usted el oficio del pensar.

Con un cordial saludo.

Martin Heidegger

****

Traducción de Eustaquio Barjau